

Język Boga w filozofii George'a Berkeleya

Miłowit Kuniński

Świat doświadczenia codziennego jest na poziomie życia praktycznego sam przez się zrozumiały. Pytanie, jakie stawia Berkeley, dotyczy źródła owej racjonalności i sposobu jej przejawiania się. Ten sam świat jest przedmiotem zainteresowania filozofii i nauk przyrodniczych. Autora *Traktatu o zasadach poznania ludzkiego* interesuje również, na jakich podstawach opiera się poznanie filozoficzne i naukowe świata oraz jak daleko może ono sięgnąć, by objaśnić naturę rzeczywistości. Podstawowa teza, pojawiająca się już w *An Essay towards a New Theory of Vision* (*Próba nowej teorii widzenia*) z 1709 roku, głosi, iż świat doświadczenia codziennego, natura znana człowiekowi za pośrednictwem zmysłów, jest słowem bożym, różnym od słowa objawionego, językiem Boga, którym przemawia On do człowieka.

Zwroty, jakie napotykamy w *Próbie nowej teorii widzenia*: „uniwersalny język Stwórcy natury” lub „głos Stwórcy natury” wskazują wyraźnie na inspirację religijną i teologiczną, w której mowa jest o księdze Objawienia i księdze Natury¹. Wprawdzie w pierwszym wydaniu *Nowej teorii widzenia* w ustępie 152. Berkeley używa sformułowania „głos natury”, a w kolejnych wydaniach – „głos Stwórcy natury”, jednakże intencja Berkeleya jest wyraźnie widoczna w ustępie 147. Można zatem zasadnie uznać, iż język natury to dla Berkeleya język jej Stwórcy, język Boga. Sformułowania w rodzaju „prawa natury”, „reguły natury”, „zjawiska natury”, „naturalny bieg rzeczy”, „dzieła natury”, „ręka natury”, „zegar natury” czy „potężna machina natury”, gdy uwzględnić ich kontekst w *Philosophical Commentaries*, czy w rozprawach z teo-

¹ Korzystam z polskiego tłumaczenia (dokonując w nim niezbędnych zmian) *An Essay towards a New Theory of Vision*, jakie powstało podczas seminarium prowadzonego przeze mnie w latach 1995/96 i 1996/97 w Instytucie Filozofii UJ, przy znaczącym udziale ówczesnych studentów filozofii: Eugeniusza Kowalskiego, Przemysława Spryszaka i Andrzeja Walkowskiego. Dla uproszczenia będę się posługiwał skróconą wersją tytułu: *Nowa teoria widzenia*. W wypadku *The Theory of Vision Vindicated and Explained* z roku 1733, tłumaczonej podczas seminarium w Instytucie Filozofii UJ w roku akademickim 1997/98, pełny polski tytuł *Obrona i wyjaśnienie teorii widzenia lub języka wzrokowego, wykazujące bezpośrednią obecność i opatrzność jakiegoś Boga* skracam dla wygody do postaci *Obrona teorii widzenia*.

rii widzenia, czy w *Traktacie o zasadach poznania ludzkiego*, czy w innych dziełach, wskazują na powiązanie natury z Bogiem i jej zależność od jego woli.

W *Nowej teorii widzenia* Berkeley wyraźnie stwierdza w ustępie 147.:

Wziąwszy wszystko to pod uwagę, sądzę, iż możemy zasadnie dojść do wniosku, że właściwe przedmioty widzenia stanowią jakiś uniwersalny język Stwórcy natury², za pomocą którego jesteśmy instruowani, jak kierować naszymi czynami, by osiągnąć to, co niezbędne do zachowania ciał i dla ich pomyślności, a zarazem konieczne do uniknięcia tego, co mogłoby być dla nich szkodliwe lub zgubne. We wszelkich sprawach i troskach życiowych kierujemy się przede wszystkim informacją, jaką uzyskujemy dzięki nim [przedmiotom widzenia]. Sposób zaś, w jaki oznaczają one i są dla nas znakami przedmiotów, które znajdują się w jakiejś odległości, jest taki sam, jak w przypadku języków i znaków ustanowionych przez ludzi, które nie przywodzą na myśl rzeczy oznaczanych na podstawie jakiegoś podobieństwa czy tożsamości natury, lecz jedynie dzięki nawykowemu powiązaniu, jakie za sprawą doświadczenia dostrzegamy pomiędzy nimi (podkreśl. – MK).

A nieco dalej, w ustępie 152. pisze:

Jest zatem jasne, że kształty wzrokowe mają to samo zastosowanie w geometrii, co słowa. W równym więc stopniu jedno, jak i drugie można traktować jako przedmiot tej nauki. Przy czym każdy z nich jest uważany na jej gruncie za reprezentujący lub nasuwający umysłowi związane z nimi określone kształty dotykowe. Między oznaczaniem kształtów dotykowych przez kształty wzrokowe a oznaczaniem idei przez słowa zachodzi oczywiście ta różnica, że podczas gdy to ostatnie jest zmienne i niestałe, zależne całkowicie od swobodnego ustanowienia przez ludzi, pierwsze ma stały i niezmienny charakter zawsze i wszędzie. Wzrokowy kwadrat, na przykład, nasuwa umysłowi te same kształty dotykowe w Europie, jak i w Ameryce. Dlatego też głos Stwórcy³ natury, który przemawia do naszych oczu, nie podlega mylnemu pojmowaniu i niejednoznaczności, co nieuchronnie dotyka języki wynalezione przez ludzi (podkreśl. – MK).

² Jessop i Luce, wydawcy dzieł Berkeleya (*The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, ed. by T.E. Jessop and A.A. Luce, Edinburgh: Thomas Nelson and Sons, Ltd., 1948), wskazują na różnice między wydaniem pierwszym z 1709 i wydaniem z 1732 roku. To ostatnie, piszą, „wprowadza istotne zmiany: 1. Wzmianka o Stwórcy natury ujawnia teistyczne implikacje filozofii Berkeleya [W pierwszym wydaniu w ustępie 147. i 152. Berkeley mówi o „the universal language of Nature” i „the voice of Nature”, a w wydaniu z 1732 r. dodaje określenie „Stwórca” (*Author*) – przyp. MK] i 2. zmiana określenia „język uniwersalny [the universal language]” na „jakiś język uniwersalny [an universal language]” wskazuje na tymczasowy charakter metafizyki *Próby nowej teorii widzenia*, która w *Traktacie o zasadach poznania ludzkiego* używa kształt w pełni rozwiniętej nauki. W tej wcześniejszej pracy tylko dane wzrokowe i rzeczy widzialne są traktowane jako symboliczne i dlatego stanowią jeden język uniwersalny. Lecz po przyjęciu w pełni immaterialistycznego stanowiska, dane i rzeczy dotykowe są traktowane jako również tworzące jakiś język uniwersalny, i podobnie dane i rzeczy związane z innymi zmysłami. Symbolizm wzrokowy przekształca się w ten sposób w symbolizm zmysłowy, a język wzrokowy Boga w *Nowej teorii widzenia* łagodnie przyjmuje postać języka zmysłowego Boga w *Traktacie [o zasadach poznania ludzkiego – przyp. MK] (ustępy 44., 65.–66., 108.)*”.

³ Określenie „Stwórca” zostało dodane w drugim wydaniu.

W *Nowej teorii widzenia* Berkeley przedstawia szczególną teorię poznania empirycznego, która ma wyjaśnić, na czym polega widzenie odległości, wielkości i położenia przedmiotów:

1. Celem moim jest ukazanie, w jaki sposób, posiłkując się wzrokiem, postrzegamy odległość, wielkość i położenie przedmiotów, a także zbadanie różnicy, jaka istnieje między ideami wzroku i dotyku oraz czy jest jakaś idea wspólna dla obu zmysłów.

Ten pozornie techniczny problem ma w ujęciu Berkeleya istotne znaczenie dla zrozumienia natury poznania zmysłowego, jego przedmiotów i powiązania, jakie istnieje między poznaniem zmysłowym a działaniem Boga. Punktem wyjścia jest rozróżnienie przedmiotów w zależności od zmysłów, dzięki którym są poznawane. Kolejnym krokiem jest analiza widzenia z perspektywy pierwszej osoby przeciwstawiona czysto geometrycznemu wyjaśnianiu widzenia. Całość wieńczy teoria, która wyjaśnia powiązanie widzenia przedmiotów wzrokowych z postrzeganiem przedmiotów dotykowych (kinetycznych) poprzez nawyk utrwalaony dzięki doświadczaniu następstwa doznań zmysłowych związanych z różnymi zmysłami: wzroku i dotyku oraz słuchu. Powiązanie to interpretuje Berkeley jako analogiczne do relacji między znakiem i znaczeniem w języku. W ten sposób, według Berkeleya, teza o naturze jako języku Boga zyskuje uzasadnienie. Rozwijając swą koncepcję i uzupełniając wywody zawarte w *Nowej teorii widzenia*, Berkeley pisał w opublikowanym w rok później *Traktacie o zasadach poznania ludzkiego*: „idee wzrokowe są mową, przy pomocy której rządzący światem Duch, od którego zależy, powiadamia nas o tym, jakie idee dotykowe zamierza wrazić w nas w przypadku, gdy wzbudzimy w naszych ciałach ten czy inny ruch”⁴.

Berkeley, opisując i wyjaśniając proces widzenia, odwołuje się do doświadczenia wewnętrznego każdego człowieka, który może skonfrontować opis i wyjaśnienia proponowane przez autora *Nowej teorii widzenia* z własnym doświadczeniem. W ten sposób opis dokonany z perspektywy pierwszej osoby uzyskuje, zdaniem Berkeleya, charakter ogólny⁵. Berkeley poddaje krytycznej analizie potoczne przeświadczenie na temat widzenia, według którego postrzegamy wzrokowo rzeczy, ich wielkość i odległość między nimi. Z jednej strony, podważa on potoczny pogląd na percepcję wzrokową, wykazując, iż szacowanie odległości przedmiotów „jest bardziej aktem sądzenia, opartym na doświadczeniu, niż czynnością zmysłu”⁶. A polegać to ma na tym, że

⁴ G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, w: *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*. Trzy dialogi między Hylasem a Filonousem, przeł. J. Leszczyński, J. Sosnowska, PWN, Warszawa 1956, art. 44, s. 64.

⁵ Pomijam tu kwestię poznania umysłu przez siebie i poznania innych umysłów w teorii Berkeleya.

⁶ *Nowa teoria widzenia*, ustęp 3. Na związek między postrzeganiem i sądzeniem zwrócił uwagę Arystoteles: „Postrzegać znaczy sądzić”, *Topiki*, ks. II, 111a8, w: Arystoteles, *Topiki, O dowodach sofistycznych*,

gdy spostrzegam dużą liczbę przedmiotów pośrednich, takich jak domy, pola, rzeki itp., o których na podstawie doświadczenia wiem, że zajmują znaczną przestrzeń, formułuję na tej podstawie sąd lub wniosek, iż przedmiot, który widzę poza nimi, znajduje się w dużej odległości. Także, gdy przedmiot jawi się jako niewyraźny i mały, a z bliższej odległości przedstawiał mi się w doświadczeniu jako wyraźny i duży, dochodzę do wniosku, że znajduje się on daleko⁷.

Z drugiej strony, Berkeley kwestionuje geometryczne wyjaśnienie percepcji wzrokowej jako niemające znaczenia dla samej czynności widzenia. Berkeley, będąc w równej mierze jak Kartezjusz, Malebranche i wielu innych zafascynowany zagadnieniem percepcji wzrokowej, uznał, iż wprawdzie proces widzenia daje się opisać w kategoriach optyki geometrycznej, ale jej znajomość nie jest warunkiem widzenia. Parafrazując Moliere, można by powiedzieć, iż każdy z nas, widząc, jest w związku z tym naturalnym znawcą optyki geometrycznej, choć rzadko kiedy zdaje sobie z tego sprawę. Dlatego wyjaśnianie postrzegania odległości za pomocą optyki geometrycznej jest mało przydatne, powiada Berkeley, nawiązując do Williama Molyneux, „skoro odległość jako linia skierowana końcem ku oku rzutuje tylko jeden punkt na dno oka, punkt ten pozostaje niezmienny, niezależnie od tego, czy odległość jest dłuższa czy krótsza”⁸.

Nie jest naszym zadaniem szczegółowe przedstawienie teorii widzenia Berkeleya, lecz wskazanie tych jej elementów, które są niezbędne do zrozumienia koncepcji języka Boga. Z przytoczonych fragmentów *Nowej teorii widzenia* daje się odczytać zasadnicze stanowisko Berkeleya odnośnie do natury widzenia. Optyka geometryczna jest teorią, która nie nadaje się zdaniem Berkeleya do wyjaśnienia procesu widzenia jako opartego na postrzeganiu idei przez podmiot percepcji. Ma ona zastosowanie z perspektywy obiektywnego obserwatora, który analizuje i wyjaśnia optyczny mechanizm widzenia, skądinąd dobrze znany Berkeleyowi. Lecz ujęcie „zewnątrzne” na niewiele się zdaje, gdy wyjaśniać należy proces percepcji wzrokowej „od środka”, czyli z perspektywy podmiotu percepcji (z punktu widzenia pierwszej osoby). Dlatego Berkeley koncentruje się na percepcji wzrokowej i jej przedmiotach/treściach – ideach i percepcjach związanych z odpowiednimi ideami postrzeganymi za pomocą innych zmysłów. Kluczową rolę w tej psychologiczno-epistemologicznej analizie odgrywa doświadczenie, czyli przeszłe spostrzeżenia zmysłowe niewzrokowe (dotykowe i kine-

przeł., wstępem i komentarzem opatrzył K. Leśniak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1978, s. 42.

⁷ *Nowa teoria widzenia*, ustęp 3.

⁸ *Ibidem*, ustęp 2. Na wpływ *Dioptrics* W. Molyneux zwracają uwagę wydawcy *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, op. cit., t.1, s.171, przyp. 2.

tyczne), które skumulowane tworzą wiedzę uprzednią, wpływającą na bieżący proces percepcji zmysłowej (w tym wypadku wzrokowej), sprawiając, iż widzenie obejmuje aktualne percepcje i uprzednie, co Berkeley określa jako sądzenie lub wnioskowanie. Widzenie jest więc ciągiem percepcji aktualnych, powiązanych z percepcjami przeszłymi. Oznacza to, że owe uprzednie percepcje, choć nie postrzegane bezpośrednio, są ewokowane przez idee spostrzegane na bieżąco. Skoro odległości nie można widzieć bezpośrednio, gdyż do tego niezbędne jest doświadczenie uprzednie, oznacza to, że do idei wzrokowych spostrzeganych obecnie dołączają się idee spostrzegane uprzednio, czyli obecnie percypowane pośrednio, dzięki aktualnym ideom wzrokowym.

Odwołując się do codziennego doświadczenia związanego z naszymi relacjami z innymi ludźmi, w których poznajemy ich stany uczuciowe i nastroje, Berkeley wskazuje na pośredni charakter percepcji, które to umożliwiają:

gdy umysł postrzega jakąkolwiek ideę, nie samą i nie bezpośrednio, musi się to dokonywać za pomocą jakiejś innej idei. Tak więc, na przykład, uczucia, które występują w umyśle drugiego człowieka, same dla mnie są niewidoczne. Mimo to mogę je postrzegać wzrokiem, chociaż nie bezpośrednio, lecz za pośrednictwem barw, jakie wywołują na twarzy. Często widzimy wstyd lub strach w wyglądzie człowieka, postrzegając, jak zmienia się jego twarz, czy to czerwieniejąc, czy blednąc⁹.

Skoro podstawą postrzegania stanu uczuciowego innego człowieka są bezpośrednio postrzegane wzrokowo zmiany w jego wyglądzie fizycznym, zwłaszcza jego twarzy, to znaczy, że pośrednio, poprzez owe bezpośrednio postrzegane cechy fizyczne, postrzegamy jego stany emocjonalne¹⁰. Berkeley, opisując poznawanie stanów uczuciowych na podstawie dostrzeżonych zmian wyglądu ludzi, które każdy może skonfrontować z ich rozpoznawaniem dokonywanym przez siebie, wskazuje na strukturalną zależność między postrzeganiem bezpośrednim i pośrednim.

Skoro zależność ta nie budzi zastrzeżeń w wypadku poznania stanów mentalnych innych ludzi, można ją przywołać, wyjaśniając, dlaczego odległość nie jest spostrzegana bezpośrednio: „odległość jest ze swej natury postrzeżeniowo nieuchwytna, a jednak postrzega się ją wzrokiem. Pozostaje zatem uznać, że staje się ona przedmiotem widzenia za pośrednictwem jakiejś innej idei, która sama jest bezpośrednio postrzegana w akcie widzenia”¹¹. Zatem wyjaśnienie widzenia odległości wymaga określenia, ja-

⁹ *Ibidem*, ustęp 9.

¹⁰ Przykład ten prowadzi do myśli rozumowanie Edmunda Husserla, przeprowadzone w *Medytacji piątej* w jego *Medytacjach kartezjańskich*, na temat poznania Innego, w którym dzięki współ-uobecnianiu i współ-prezentowaniu jego przeżyć uobecniają się one przy spostrzeganiu jego żywego ciała (*Leib*).

¹¹ *Ibidem*, ustęp 11.

kie idee są spostrzegane bezpośrednio, a jakie pośrednio, na jakiej zasadzie są ze sobą powiązane i jaki rodzaj idei umożliwia spostrzeganie odległości. Idee wzrokowe wiążą się z doznaniem dotykowymi i kinetycznymi, jakie towarzyszą poruszeniom naszego ciała, gdy zbliża się ono lub oddala od jakiegoś przedmiotu. Wskutek powtarzania się następstwa idei dotykowych i kinetycznych po ideach wzrokowych wytwarza się oparte na przyzwyczajeniu ich powiązanie, i w rezultacie, gdy mamy idee wzrokowe (jak mówimy potocznie: widzimy jakiś przedmiot), dołączają do nich idee dotykowe i kinetyczne uzyskane w powtarzających się wcześniejszych sytuacjach, i widzimy przedmiot jako od nas i od innych przedmiotów mniej lub bardziej oddalony i jako duży lub mały¹². Trafności tej teorii mają dowodzić wnioski z analizy tzw. problemu Williama Molyneux i fakty z dziedziny medycyny. Molyneux w liście do Locke'a, cytowanym przez niego w *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego*, ks. II, r. 9, § 8, zadał pytanie, czy osoba niewidoma od urodzenia, odzyskawszy wzrok, rozpoznałaby bryły geometryczne znane jej dotąd dzięki dotykowi. Berkeley uważał, że osoba taka nie byłaby w stanie powiązać idei wzrokowych z dotykowymi i nie miałaby „początkowo żadnej idei odległości. Wydawałoby się jej, iż słońce i gwiazdy, najodleglejsze jak i najbliższe przedmioty, znajdują się w jej oku, a raczej w jej umyśle”¹³. W *Obronie teorii widzenia*, opublikowanej ponad trzydzieści lat później, Berkeley przywołuje opisany w „Philosophical Transactions” przypadek przywrócenia wzroku osobie niewidzącej od dziecka, która nie potrafiła wydawać sądów o odległości na podstawie wzroku, ani o samych przedmiotach, ani o ich kształtach¹⁴. Dopiero doświadczanie następstwa idei wzrokowych i dotykowych wytwarzało po pewnym czasie powiązanie między nimi. W ustępie 77. *Nowej teorii widzenia* Berkeley jednoznacznie stwierdza, co jest postrzegane wzrokowo, a nawykowe połączenie różnych rodzajów idei przyrównuje do związku między słowami i rzeczami: „to, co rzeczywiście i bezpośrednio widzimy, to jedynie światła i barwy w różnorodnych usytuowaniach, odcieniach, stopniach rozmycia i jasności, zmańczenia i wyraźności. Wszystkie te przedmioty widziane znajdują się jedynie w umyśle i nie sugerują czegoś zewnętrznego, czy to odległości czy wielkości, inaczej niż przez nawykowe połączenie, tak jak słowa sugerują rzeczy”. W *Traktacie o zasadach poznania ludzkiego* jego autor stwierdza, że słowa sugerują idee, a idee wzroku są znakami i zapowiedziami idei dotyku¹⁵.

¹² *Ibidem*, ustęp 16.

¹³ *Ibidem*, ustęp 41.

¹⁴ *Obrona teorii widzenia*, ustęp 71.

¹⁵ *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, op. cit., ustęp 43. i 44.

Podobieństwo relacji między ideami postrzeganymi bezpośrednio i pośrednio a słowami i rzeczami, a dokładniej ideami w umyśle, ma oczywiście służyć uprawdopodobnieniu tezy, iż idee spostrzegane przez zmysły są znakami w języku Boga, którym do nas przemawia. Istotną przesłanką rozumowania Berkeleya jest charakter związku między ideami występującymi w różnych zmysłach a słowami czy znakami językowymi i ich znaczeniami lub, jak czasem to ujmuję, rzeczami, które skądinąd są ideami lub zespołami idei. Można jednak odnieść wrażenie, iż Berkeley miesza czasami idee jako znaczenia i idee jako desygnaty, co może wynikać z ontycznego statusu przedmiotów zmysłowych, jaki przyjmuje Berkeley, i może być rezultatem odrzucenia stanowiska reprezentacjonistycznego.

Znaki językowe (słowa) znaczą, gdyż powiązane są z nimi idee w umyśle. Związek między znakami językowymi a ich znaczeniem ma charakter konwencjonalny, zwyczajowy¹⁶. Berkeley odwołuje się do teorii języka Locke'a, choć poddaje ją pewnej modyfikacji. Akceptuje arbitralny charakter znaków językowych w stosunku do ich znaczenia, i również w wypadku języka Boga związek między znakami i tym, na co wskazują, traktuje jako arbitralny, gdyż między np. ideami wzrokowymi a dotykowymi czy kinetycznymi nie ma żadnego podobieństwa, które sugerowałoby naturalny związek¹⁷. Przyjmuje, iż proces rozumienia i komunikacji językowej nie wymaga, by „nazwy znaczące, które reprezentują idee, miały za każdym razem, gdy się ich używa, wywoływać w umyśle idee, dla których zostały utworzone; bo przy czytaniu i w rozmowie używa się nazw przeważnie tak jak liter w algebrze”¹⁸. Ponadto wskazuje, iż komunikowanie się („przekazywanie idei”) nie jest „głównym, a nawet jedynym celem języka”, gdyż „istnieją cele odmienne, jak wzniecenie namietności, pobudzenie do działania lub powściągnięcie od niego czy wprowadzanie umysłu w odpowiednie nastawienie”¹⁹.

Locke w *Rozważaniach* w ks. III przyjął dwoistą koncepcję języka jako środka komunikacji, dzięki któremu arbitralnie dobrane słowa (znaki) do idei (rozumianych przez Locke'a bardzo szeroko jako wszelkie przedmioty umysłu) w umyśle mówiącego (*speaker*) służą przekazaniu słuchaczowi (*hearer*) tych idei, to znaczy mają sprawić, iż

¹⁶ Por. „język, którego właściwości ustala zwyczaj” (*ibidem*, ustęp 52.).

¹⁷ Por. „God speaks to men by the intervention and use of arbitrary, outward, sensible signs, having no resemblance or necessary connexion with the things they stand for and suggest” (Dialogue IV, *Alciphron, or the Minute Philosopher*, ed. by T.E. Jessop, w: *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*, vol. 3, ed. by A.A. Luce and T.E. Jessop, London–Edinburgh–Paris–Melbourne–Toronto and New York: Thomas Nelson and Sons Ltd., 1950, ustęp 7). Por. A. David Kline, *Berkeley's divine language argument*, w: *George Berkeley "Alciphron, or the Minute Philosopher" in focus*, ed. by D. Berman, London and New York: Routledge, 1993, s. 194.

¹⁸ *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, op. cit., Wstęp, ustęp 19., s. 27.

¹⁹ *Ibidem*, ustęp 20. Por. także Dialog VII w Berkeleya *Alciphron*..., op. cit., ustępy 11.–14.

odpowiednie idee zostaną powiązane z usłyszczanymi słowami, stając się ich znaczeniami. Arbitralność powiązania znaków z ideami uniemożliwiłaby komunikację językową, gdyż, jak stwierdza Locke, nikt, nawet cesarz August, nie byłby w stanie przyporządkować własnych znaków ideom we wspólnie używanym języku, dlatego autor *Rozważań* przyjmuje, iż powiązanie znaków z ideami jako znaczeniami jest wynikiem wspólnego posługiwania się językiem na mocy milczącego porozumienia (*tacit consent*). Arbitralność znaków językowych oznacza zatem, iż nie ma naturalnego związku między znaczeniem/ideą a znakiem/słowem w języku, gdyby bowiem związek taki istniał, wówczas ludzkość mówiłaby jednym, naturalnym językiem.

Pragmatyczne funkcje języka wskazane w Berkeleyowskiej teorii języka dowodzą dużej wnikliwości autora *Traktatu o zasadach poznania ludzkiego*, lecz mają przede wszystkim znaczenie z punktu widzenia jego koncepcji języka Boga. Skoro język służyć może „pobudzaniu do działania” lub „powściągnięciu od niego”, wobec tego nasza orientacja w świecie doświadczenia dzięki regularnemu następstwu pewnych klas idei po innych klasach idei, umożliwiającą przewidywanie i wyjaśnianie idei lub ich klas, może być przyrównana do postępowania kogoś, kto kieruje nami, mówiąc, co czynić lub czego unikać²⁰. Poznanie przyrody, polegające na znajomości regularności w następstwie idei, ma nie tylko znaczenie praktyczne, przybiera także postać opartej na doświadczeniu wiedzy o prawach ogólnych (prawach przyrody), będących „stałymi regułami” czy „ustalonymi metodami”, według których Bóg wzbudza w nas idee zmysłowe²¹.

Jeśli Berkeley traktuje regularność i jednostajność następstwa idei jako ogólne prawa przyrody, które służą wyjaśnianiu, przewidywaniu i celom praktycznym, dlaczego posługuje się analogią lingwistyczną, by scharakteryzować działanie Boga. Mógłby przecież przyjąć, iż Bóg wywołuje w naszych umysłach idee w określonych zestawieniach i następstwie, i uznać, iż empiryczna wiedza przyrodnicza (mająca także znaczenie praktyczne) jest wystarczającą podstawą rozumienia natury świata, a porządek odkrywany w doświadczeniu idei wskazuje na ingerencję boskiego czynnika rozumnego, stanowiącego metafizyczną podstawę jednostajności doświadczenia i gwarantującego zasadniczą jego spójność, bez której wyjaśnianie i przewidywanie byłoby niemożliwe. Jeśli percepcję bezpośrednią i pośrednią idei zmysłowych rozpatrywać będziemy z punktu widzenia możliwego doświadczenia, czyli przewidywanego ze-

²⁰ O wyjaśnianiu i przewidywaniu pisał Berkeley następująco: „Wyjaśnić zjawisko, to tyle, co wskazać, dlaczego takie a takie idee są w nas wzbudzane przy takiej a takiej sposobności” (*ibidem*, ustęp 50.). „Na podstawie tego, co wiemy z doświadczenia o przebiegu i następstwie idei w naszych umysłach, możemy nie-raz wysnuwać już nie niepewne domysły, lecz niezawodne i dobrze ugruntowane przewidywania dotyczące idei, których doznamy w następstwie rozlicznych czynności” (*Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, *op. cit.*, ustęp 59).

²¹ *Ibidem*, ustęp 30.

stawu idei, wówczas istnienie rozumnego Boga jest gwarancją, iż przewidywanie to nie będzie płonne.

Teleologiczne uzasadnienie istnienia Boga w ujęciu Berkeleya, co do swej zasadniczej struktury, nie jest oryginalne, choć zawiera pewne interesujące elementy. Podczas gdy nieprzewidywalne lub bardzo rzadkie zdarzenia często traktowane są jako cuda, rezultaty działania „czynnika wyższego” – argumentuje autor *Traktatu* – zwykły, regularny bieg rzeczy i ich porządek wyjaśniane są bez odwoływania się do ingerencji boskiej, a właśnie jednostajność w świecie powinna skłaniać do takiego wniosku²². Założenie, iż regularność i porządek w świecie doświadczenia ludzkiego są zależne od boskiej rozumności, nie oznacza wszakże, iż Berkeley pojmuje Boga jedynie jako nieskończony rozum. Wychodząc od prawidłowości w przyrodzie, Berkeley kładzie nacisk na niekonieczny i ograniczony charakter praw przyrody. Na przykład jego zdaniem, grawitacja w przypadku gwiazd stałych nie występuje, a zatem nie ma ona charakteru powszechnego²³. Wniosek, jaki stąd, według Berkeleya, wynika, jest taki, że w przyrodzie nie ma nic koniecznego i wszystko, co się zdarza, „zależy całkowicie od woli rządzącego Ducha”. Jego dobroć i łaskawość umożliwia ludzkości uprawianie nauk, wyprowadzanie ogólnych wniosków i odkrywanie praw Natury. Nie stanowi to jednak podstawy do dedukcyjnego dowodzenia wniosków odnoszących się do zjawisk, czyli do nadawania nauce charakteru systemu dedukcyjnego, gdyż wprowadzając zakładamy jednostajność działania Boga, lecz nie możemy tego wiedzieć w sposób pewny, a więc założenie to ma charakter ograniczony²⁴. Zatem Bóg w koncepcji Berkeleya jest w równej mierze rozumem i wolą.

Można byłoby postawić pytanie o to, czy fenomenalistyczna koncepcja poznania, w szczególności poznania naukowego, którą bez wątpienia można przypisać Berkeleyowi, wymaga przyjęcia boskiego czynnika sprawczego. Oczywiście konsekwentny fenomenalizm obywat się bez silnych założeń metafizycznych, czy to materialistycznych czy teistycznych. Co zatem skłoniło Berkeleya do powiązania fenomenalizmu z teizmem? Wydaje się, że ze względu na przesłanki religijne i teologiczne Berkeley odrzuca zarówno teorie materialistyczne, jak i deistyczne. Jednak istotną rolę odgrywa tutaj krytyka tradycyjnej i nowożytnej metafizyki (scholastyka, Locke, Leibniz, Newton), zwłaszcza pojęcia przyczyny sprawczej, które występuje zarówno w teoriach materialistycznych, jak i deistycznych, niekwestionujących istnienia materii i praw, jakie nadał jej Stwórca, lecz przyjmujących założenia metafizyczne, w świetle stanowiska Berkeleya, nie do utrzymania ze względu na wewnętrzną sprzeczność kluczowych pojęć, takich jak substancja, nieskończona podzielność rozciągłości i przyczyna spraw-

²² *Ibidem*, ustępy 57., 63.

²³ *Ibidem*, ustęp 106.

²⁴ *Ibidem*, ustęp 107.

cza. Na przykład pojęcie przyczyny sprawczej nie nadaje się do wyjaśniania zjawisk czy zespołów idei, gdyż nie jest możliwe jej poznanie. Odwoływanie się do przyczyny sprawczej prowadzi do wyjaśniania *ignotum per ignotum*. Fenomenalistyczne wyjaśnianie polega na potraktowaniu związku między ideami nie jako stosunku przyczyny do skutku, ale jako „wskazówki czy znaku do rzeczy oznaczanej”. „Ogień, który widzę, nie jest przyczyną bólu, którego doznaję, gdy się doń zbliżam, lecz znakiem, który mnie przed bólem ostrzega”²⁵. „Kto na podstawie zjawisk ustanawia reguły ogólne, a potem z reguł tych wyprowadza zjawiska, wydaje się brać pod uwagę znaki raczej niż przyczyny [w pierwszym wydaniu *Traktatu* Berkeley napisał w charakterystyczny sposób: „wydaje się być gramatykiem a jego sztuka gramatyką przyrody]”²⁶.

Wiedza oparta na doświadczeniu wiąże zatem z sobą percepcje zmysłowe w taki sposób, iż jedne z nich stają się zapowiedziami innych, następujących po nich. Berkeley przyjmuje, iż symptomy, oznaki, skutki i znaki językowe czy słowa pozostają w tej samej relacji do zjawisk, których są oznakami lub znakami językowymi. Jeśli wyraz twarzy drugiego człowieka pozwala mi uznać, iż ogarnął go wstyd, wówczas grymas, zaczerwienienie policzków i inne postrzegane cechy twarzy kierują moją uwagę ku jego stanowi psychicznemu. Wiem, że się wstydzi, bo spostrzegam skutki lub oznaki wstydu w jego twarzy. Podobnie jak słowa wyrażające poczucie wstydu związane z jakimś czynem wskazują na stan ducha drugiej osoby, a więc mają znaczenie. Zatem wyraz twarzy i zaczerwienienie policzków to znaki, których znaczeniem jest pewien stan psychiczny, do którego nie mamy bezpośredniego dostępu. Słowo z kolei jako znak językowy (dokładniej: element znaczący) ma znaczenie (inaczej: element znaczony), gdyż wiąże się z ideą w umyśle mówiącego i słuchacza (nadawcy i odbiorcy) lub jest, wskutek utrwalenia związku znaczeniowego, natychmiast rozumiane bez konieczności skojarzenia z nim właściwej idei (znaczenia).

Czy można zasadnie potraktować symptomy i znaki językowe jako znajdujące się w tej samej relacji do tego, na co wskazują? Symptomy czy oznaki traktujemy raczej jako pozostające w naturalnym, a nie konwencjonalnym związku z tym, czego są symptomami. W wypadku zjawisk z pogranicza kultury i natury, takich jak wstyd, jego oznaki mogą się różnić w różnych kulturach. Tak więc nie można im przypisywać ściśle naturalnego związku z określonym stanem psychicznym. Lecz już w wypadku chorób symptomy traktuje się jako pozostające w naturalnym związku (przyczynowym) z chorobowym procesem w organizmie człowieka. Generalnie można uznać symptomy i reakcje odruchowe za mające charakter nieintencjonalny, i w tym sensie niekonwencjonalny, naturalny. W języku natomiast, czy to z punktu widzenia tradycyjnej gramatyki, czy z perspektywy gramatyki komunikacyjnej, która koncentruje

²⁵ *Ibidem*, ustęp 65.

²⁶ *Ibidem*, ustęp 108. i przypis 1, s. 112.

się na mowie, a nie na języku jako systemie, znaki językowe mają charakter intencjonalny (ściśle mówiąc, wypowiedzenia mają taki charakter, a wskutek tego i znaki językowe/słowa). A. David Kline przywołuje wymowny fragment z Dialogu IV w *Alciphronie*, gdy Euphranor, postać będąca *porte-parole* Berkeleya, na krytyczną uwagę, iż zapachy i smaki stanowiłyby część języka Boga, odpowiada:

That they are signs is certain, as also that language and all other signs agree in the general nature of sign, or so far forth as signs. But it is as certain that all signs are not language: not even all significant sounds, such as the natural cries of animals, or the inarticulate sounds and interjections of men. It is the articulation, combination, variety, copiousness, extensive and general use and easy application of signs (all which are commonly found in vision) that constitute the true nature of language. Other senses may indeed furnish signs; and yet those signs have no more right than inarticulate sounds to be thought a language²⁷.

Berkeley traktuje znaki językowe jako podzbiór zbioru znaków. Obok podzbioru znaków językowych wyróżnia podzbiór, do którego zalicza dźwięki nieartykułowane, okrzyki ludzi, naturalne krzyki zwierząt, czyli symptomy, oznaki itp. Przypisujemy im znaczenie, gdyż spełniają funkcję informacyjną, choć mają charakter nieintencjonalny. Istotne jest wszakże stwierdzenie, iż nie wszystkie znaki mają naturę językową. Warunkiem językowej natury znaków jest artykulacja, połączenie, różnorodność, liczność, szerokie i powszechne użycie i łatwość stosowania znaków. Kline sprowadza te cechy do produktywności, czyli możliwości generowania niezliczonych połączeń i wypełniania funkcji przekazywania złożonych informacji. Ostatecznie, jak sądzę, intencjonalność i nieograniczona możliwość kombinacji znaków decydują o ich językowej naturze.

Język, jakim posługują się ludzie, spełnia te kryteria. Idee zmysłowe obecne w ludzkim doświadczeniu, zwłaszcza idee wzrokowe (barwy, światła i cienie) – ponieważ występują w niezliczonych kombinacjach, mają powszechny charakter i niosą z sobą istotne informacje – znaczenia, umożliwiając przewidywanie i wyjaśnianie oraz pozwalając działać z korzyścią dla ludzi – mogą być potraktowane jako nacechowane intencjonalnością, która wraz z porządkiem ujawniającym się w zależnościach między ideami wskazuje na podmiot używający owego języka idei zmysłowych. Rozumiemy innych ludzi nie tylko dlatego, że do nas przemawiają, ale także dlatego, iż postępują w pewien sposób, który postrzegamy zmysłowo i wiążemy z umysłami (duchami) ludzi

²⁷ Dialogue IV, *Alciphron*... , *op. cit.*, ustęp 12. Por. A. David Kline, *Berkeley's divine language argument*, *op. cit.*, s. 197–198.

i ich stanami. Różnica między intencjonalnymi oznakami w wypadku ludzi i Boga polega na wszechobecności tych ostatnich. W tym sensie koncepcja języka Boga nie ma jedynie charakteru metaforycznego, lecz stanowi uogólnienie koncepcji języka ludzi, w którym znaczenie przysługuje znakom językowym i oznakom.